DAS

MESSIASBILD DES EZECHIEL

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITAT ZU TÜBINGEN

VORGELEGT

VON

KARL BEGRICH

AUS SCHORA

ALTENBURG

DRUCK DER PIERERSCHEN HOFBUCHDRUCKEREI

1907

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. Seybold.

4. März 1904.

MEINEN LIEBEN ELTERN

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547016_0112

Literatur.

Kurzgefasstes exeget. Handbuch zum A. T.: F. Hitzig, Ezechiel 1847. 2. Auflage 1880 von Smend.

Keil und Delitzsch, Kommentar über das A. T.: Keil, Der Prophet Ezechiel. 2. Auflage 1882.

Kurzgefasster Kommentar zu den heil. Schriften A. und N. T.s (von Strack und Zöckler): C. von Orelli, Das Buch Ezechiel. 1896.

Nowacks Handkommentar zum A. T.: Kraetzschmar, Das Buch Ezechiel. 1900.

Martis kurzer Handkommentar zum A. T. 1897—1901 : Bertholet, Hesekiel.

Franz Delitzsch, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge. 2. Auflage 1899.

E. Hühn, Messianische Weissagungen des israelitischen und jüdischen Volks etc. 1898.

C. von Orelli, Die alttestamentliche Weissagung etc. 1882.

E. Riehm, Die messianische Weissagung. 2. Auflage 1885.

C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus. 3. Auflage 1900.

P. Volz, Die vorexil. Jahveprophetie und der Messias. 1897.

A. Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, herausgegeben von R. Kittel. 1895.

A. Kaysers Theologie des A. T. neubearbeitet von K. Marti. 2. Auflage 1894.

H. Schultz, Alttestamentliche Theologie. 5. Auflage 1896.

R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. 2. Auflage 1899.

Herzog(-Hauck), Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Auflage; Artikel „Messias“ von C. von Orelli. (1. Auflage von Ohler.) Artikel „Ezechiel“ von C. von Orelli.
Schenkel, Bibellexikon, Artikel „Ezechiel“ von Schrader.

E. Kautzsch, Die heil. Schrift des A. T. 2. Auflage 1896. (Ezechiel übersetzt von K. Siegfried.)

S. Bär, Ezechiel. 1884.
C. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel. 1886.

Inhaltsübersicht.

Seite

Die messianische Weissagung, ein Stück Nationalismus in der Weiterbildung der Religion Israels durch die Propheten auf der Bahn zum Individualismus und Universalismus . 9

Die messianische Weissagung und ihre Entstehung im allgemeinen 11

Die messianische Weissagung im engeren Sinn, ihre Entstehung und die individuell und zeitgeschichtlich bedingte Verschiedenheit ihrer Ausgestaltung 12

Die Frage nach der Gestalt der messianischen Weissagung zur Zeit des Untergangs von Juda und der davidischen Dynastie führt auf eine Untersuchung speciell über das Messiasbild des Ezechiel 13

I.

Gewinnung des ezechielischen Messiasbildes.

A. Das Messiasbild des Ezechiel nach Kapitel 1—39 . . 15

1. Das Vorherrschen des politisch-nationalen Elements bis zum Fall Jerusalems: Nach Beendigung des Exils wird Jahve einen Spross aus Davids Stamm erhöhen und zu grosser Macht gelangen lassen.

So das Ergebnis

a) von Ez. 17, 22 ff. 15

b) von Ez. 21, 32 19

2. Stärkeres Hervortreten religiös-ethischer Gesichtspunkte nach 586: Jahve wird „seinen Knecht David" über das geeinte Israel-Juda ewiglich herrschen lassen; dieser wird seine Herde weiden, wie es recht ist. 20

So das Ergebnis

a) von Ez. 34, 23 f. 21

b) von Ez. 37, 22 ff. 24

Seite

B. Die Frage nach der Verwendbarkeit der Kapitel 40—48. 28
Diese Kapitel sind für unsre Aufgabe ausser Betracht zu lassen, denn der „Fürst“ entspricht dem Messias keineswegs
1. weder auf politisch-nationalem 29
2. noch auf religiös-ethischem Gebiet 29
3. noch auch sonst 30

II.

Wertung des ezechielischen Messiasbildes.

A. Das Zurücktreten des Messiasbildes hinter allgemeinen Heilsweissagungen bei Ezechiel in Kap. 1—39 31
1. Gründe hierfür 31
2. Charakteristisches Gepräge des ezechielischen Messiasbildes 32
a) das politisch-nationale Element 32
b) die Art seines Zurücktretens 33
c) das ethisch-religiöse Moment 34

B. Das schliessliche Verschwinden des Messiasbildes in der letzten Zeit der Wirksamkeit Ezechiels 35

Ezechiel mit seinem allmählich verblassenden Messiasbild, ein Übergang von der vorexilischen zur nachexilischen Zeit 37

Die Geschichte des Monotheismus ist auf das Engste verwachsen mit der Geschichte des Volkes Israel; denn dieses Volk ist es ja, in welchem sich die Idee von der Einheit des Göttlichen, wenn auch nur allmählich, so doch unaufhaltsam Bahn brach bis zu ihrer höchsten Vollendung. Zwar war die Höhe der monotheistischen Gotteserkenntnis nicht von Anfang an, in jeder Zeit und bei allen dieselbe, — auch hier waren es, wie überall in der Weltgeschichte, die grossen Männer der verschiedenen Zeiten, die den Vielen vorangingen und dem Volke Schritt vor Schritt die Bahn wiesen zu dem Platz, den es in der Weltgeschichte einnehmen sollte —, aber doch bezeugen es schon die ältesten Litteraturdenkmäler Israels, dass der monotheistische Gedanke, wenn auch zuerst nur in der relativen Form der Monolatrie, im Volke lebendig war und in den engsten Zusammenhang mit dem Gang der Geschichte gebracht wurde. Israel fasste seinen Gott also nicht als blind waltende Naturkraft, sondern — nach Analogie des Menschen — als geistige Persönlichkeit auf, die sich in der Leitung des Volkes nach innen und nach aussen, in der Thoraerteilung wie in dem Schwertergeklirr der Schlachten lebendig erwies[1]).

[1]) Es handelt sich für uns hier nur um die Religion Israels in historischer Zeit.

Einerseits konnte die Verschmelzung dieses praktischen Monotheismus mit dem particularistisch beschränkten Verständnis der Nationalgeschichte sehr gefährliche Folgen haben: Mit dem Untergang der Nation Israels musste auch seine Religion verschwinden[1]). Andererseits war nur in der Verbindung von Religion und Geschichte eine wirkliche Weiterbildung der Religion, eine Entwickelung in ethischer Richtung möglich, welche vom relativen zum absoluten Monotheismus führte. Dieser gewaltige Fortschritt wurde anfangs unbewusst, dann aber immer bestimmter von den Propheten vollzogen. Ausgehend von dem ethischen Moment der Volksanschauung, drangen sie zu der Erkenntnis vor, dass das Band der Einheit zwischen Gott und Israel nur dann dem Wesen Gottes wirklich entspreche, wenn es kein naturhaftes — so im Gegensatz zu der Volksanschauung —, sondern ein sittlich motivirtes sei. Hierdurch stellten sie die Geschichtsbetrachtung unter einen neuen religiösen Gesichtspunkt: Die Niederlagen Israels sind nicht ein Zeichen von Gottes Machtlosigkeit, sondern weisen auf den Urgrund des göttlichen Wesens, die Gerechtigkeit, hin.

Durch diesen geklärten ethischen Monotheismus mussten consequenter Weise die nationalen Schranken, in denen der monotheistische Gedanke bisher gebunden lag, immer mehr dahinfallen, und an deren Stelle in immer wachsender Erkenntnis Individualismus und Universalismus treten. Sobald diese prophetische Erkenntnis durchgedrungen war, mochte die Nation Israels immerhin in Trümmer gehen, — seine Religion war damit noch nicht begraben.

Trotzdem hat sich aber bei fast allen Propheten ein Rest des alten Nationalismus erhalten[2]). Der Ge-

---

[1]) Vgl. z. B. Jer. 2, 13; 44 bes. V. 17 ff.

[2]) Ausgenommen ist nur Deuterojesaja, doch spielt auch in seinen Weissagungen Juda die Hauptrolle.

danke der Erwählung und der Theokratie Israels hatte in dem Herzen jedes rechten Israeliten zu tiefe Wurzeln geschlagen, als dass man ihn hätte aufgeben können. Allerdings war der Nationalismus der Propheten doch anderer Natur, als der des Volkes. Beiden drängte sich in der trüben Zeit der Syrerkriege ein Vergleich auf zwischen der unvollkommenen und gebrochenen Herrschaft Gottes in der Wirklichkeit und der erhabenen Idee der vollkommenen Theokratie. Ebenso stand es beiden unumstösslich fest, dass diese vollkommene Gottesherrschaft in der Zukunft erscheinen werde; aber die Wege, auf denen beide zu demselben Resultat gelangten, waren durchaus verschiedene. Dem Volk ergab sich dieses Resultat aus der Annahme eines unlöslichen, naturhaften Verhältnisses des Gottes, der Israel aus Ägypten geführt und ihm das Land Kanaan gegeben hatte, mit seinem Volk. Nach prophetischer Anschauung war aber die absolute Gottesherrschaft nur möglich zu einer Zeit, da allerorten in Israel Recht und Gerechtigkeit herrschen würde; daher die grosse Abrechnung mit Sünde und Frevelthat, das Endgericht am Tage Jahve's; dann aber — und das erforderte der Propheten unerschütterliche Zuversicht zu dem endlichen Siege des sittlich Guten auf Erden — bricht die grosse Zeit des Heils herein, da Israel wirklich seiner Bestimmtheit nach ist, was es seiner Bestimmung nach sein sollte: das herrliche Volk Gottes. So basirte denn auch der Nationalismus der Propheten auf ethischer Grundlage.

Die prophetischen Ankündigungen jenes gottgewollten vollkommenen Zustandes der Theokratie sind uns bekannt unter dem Namen „messianische Weissagungen". Nun ist es ganz natürlich, dass das Bild von der Heilszeit in Anlage und Ausführung der Geisteseigentümlichkeit jedes einzelnen Propheten und den besonderen Verhältnissen der jeweiligen Entstehungszeit entspricht. So hat jeder Prophet in den Bereich seiner messianischen

Weissagungen stets das hineingezogen, von dessen entscheidendem Einfluss auf die Verwirklichung der Theokratie er durch die besonderen Ereignisse und Erfahrungen seiner Zeit überzeugt war[1]).

Da aber das Königtum ein Hauptfactor in dem Organismus des alttestamentlichen Gottesstaates war, so musste es notwendiger Weise in den messianischen Weissagungen seinen Platz finden. Auf diese Bahn der Entwickelung drängte besonders die Combination der eschatologischen Hoffnung mit der Erwartung einer ewigen Dauer der davidischen Dynastie. Denn da seit dem Tode David's auf Juda's Thron nur Davididen gesessen, so schloss man hieraus, dass kraft eines Bundes Gottes mit David (vgl. 2. Sam. 7; 23, 1—7; auch Gen. 49, 10) das Scepter über Juda dem Hause David's nie — also auch nicht in der Heilszeit — entwendet werden würde. So erwuchsen denn unter den prophetischen Heilsankündigungen speciell solche, die auf die Regierung eines in ausserordentlicher Weise von Gott ausgerüsteten Davididen als des Stellvertreters Jahve's auf Erden, den Messias, Bezug nahmen, — es entstanden die messianischen Weissagungen im engeren Sinne.

Zu diesem Resultate trugen freilich auch noch andere Momente bei. Während das Nordreich Israel fortwährend unter Revolutionen und Regierungswechseln zu leiden hatte, hatte man in Juda unter der ständigen Herrschaft der davidischen Dynastie den Segen altbewährter menschlicher Ordnungen schätzen gelernt, so dass man diese auch in dem zukünftigen Gottesreiche nicht missen mochte.

Ausserdem hatte man gerade in den Verwickelungen mit dem assyrischen Reich erkannt, dass der Schwerpunkt der Entscheidungen bei dem Königtum lag, dass von

[1]) Diese Überzeugung war keine constante Grösse, sondern hat bei den einzelnen Propheten mannigfach geschwankt. Z. B. gedenkt derselbe Jesaja, der in Cap. 7. 9 u. 11 ein so herrliches Messiasbild entworfen, des messianischen Königs fernerhin nicht mehr.

seinem Zustand und Verhalten auch das Geschick des ganzen Landes abhängig sei. Hieraus erklärt es sich, dass die im engeren Sinn messianischen Weissagungen gerade bei den Propheten der assyrischen Periode (Jesaja und Micha) eine so grosse Rolle spielen.

In demselben Masse aber, in welchem das Königtum aufhörte, der den Gang der Geschichte bestimmende Factor zu sein, können wir auch ein Zurücktreten der im engeren Sinn messianischen Weissagungen in der Folgezeit beobachten (z. B. bei Jeremia).

Und als man gar den Zusammenbruch der davidischen Dynastie im Jahre 586 erlebt hatte, schaltete man die Erwartung der ewigen Dauer des davidischen Hauses aus dem Bereich der eschatologischen Hoffnungen aus (z. B. Deuterojesaja), und so verschwand die im engeren Sinn messianische Weissagung zur Zeit des Exils gänzlich.

Sie wurde dann noch ein Mal nach der Heimkehr des Volkes im Hinblick auf Serubbabel in Propheten wie Haggai (2, 21 ff.) und Sacharja (3, 8 ff.; 6, 9 ff.) erneuert, verschwand aber wieder, um dann endlich als ein Bild bunter Reflexe aus den verschiedenen Weissagungen der einzelnen — nunmehr kanonisirten — Prophetenschriften in der späteren Zeit des Judentums wieder aufzuleben.

Wenn wir so die Geschichte der im engeren Sinn messianischen Weissagungen überblicken, liegt die Frage nahe: Welch ein Messiasbild mag wohl ein Prophet gehabt haben, der den Zusammenbruch der davidischen Dynastie selbst mit erlebt hat? Hat er das Messiasbild, das sich etwa bei ihm findet, nach der Katastrophe vom Jahre 586 beibehalten, oder hat er es aufgegeben, oder endlich: stellt sich uns sein Messiasbild von vornherein als ein Übergang von der vorexilischen zu der exilischen Periode dar, so dass es weder der ersteren noch der letzteren mit Recht zugerechnet werden kann?[1])

[1]) So besonders Schrader in Schenkel's Bibellexikon.

Der einzige Prophet, bei welchem wir über diese Fragen Aufschluss finden, ist der Prophet Ezechiel[1]).

Die Beurteilung des ezechielischen Messiasbildes ist bei den einzelnen Exegeten eine sehr verschiedene und unsichere. Der Grund hierfür liegt, soweit ich sehe, besonders darin, wie weit man zur Beurteilung der im engeren Sinne messianischen Erwartung des Ezechiel das grosse Zukunftsgemälde in den Cap. 40—48 in Betracht gezogen hat, wo ja der Fürst der Heilszeit eine so untergeordnete Rolle spielt, dass er schlechterdings keiner besonderen Beachtung wert scheint, und dass man es in der That einer Begriffsverwirrung gleichachten könnte, wollte man ihn ebenso wie den grossen Fürsten des Heils, wie ihn Jesaja schildert, als „Messias" bezeichnen.

Unsere Aufgabe ist es daher zunächst, festzustellen, was man als Messiasbild des Ezechiel ansehen darf, und zwar ergiebt sich uns hierbei notwendig die Frage nach der Verwendbarkeit der Cap. 40—48, die ja eine geschlossene Gruppe von besonderen Weissagungen bilden. Demnach ist die Aufgabe in diesem ersten Teil unserer Untersuchung eine doppelte: Wir haben einmal das Messiasbild des Ezechiel aus Cap. 1—39 zu gewinnen und dann zu untersuchen, ob der Prophet dieses Messiasbild auch in Cap. 40—48 festgehalten hat, so dass man berechtigt wäre, diese Stellen zur Gewinnung resp. Ergänzung des ezechielischen Messiasbildes heranzuziehen. In einem zweiten Teile werden wir dann zu einer Wertung des ezechielischen Messiasbildes übergehen können.

[1]) Von Jeremia müssen wir hier darum absehen, weil uns von seiner Wirksamkeit seit dem Zusammenbruch Juda's zu wenig erhalten ist, als dass wir darüber ein sicheres Urteil abgeben könnten, wie sich seine Hoffnung auf das Kommen des Messias seit 586 gestaltet hat. — Dazu kommt auch noch, dass die Cap. 30—33, die oft vor oder in das Jahr 586 verlegt werden, und in denen uns viele messianische Weissagungen als jeremianisch überliefert sind, starken textkritischen Bedenken unterliegen.

Wie bei allen Propheten, so hebt sich auch bei Ezechiel das Messiasbild leuchtend von dem dunkeln Hintergrund seiner Entstehungszeit ab. Die erste im engeren Sinn messianische Weissagung Ezechiel's, Ez. 17, 22 ff., erwächst unmittelbar aus einer Gerichtsverkündigung über das treulose Königtum Juda's; und zwar redet unser Prophet, der es liebt, seine Gedanken in Bilder und Gleichnisse einzukleiden, auch hier in der Form der Allegorie. Das davidische Königshaus wird dargestellt als ein Cedernbaum auf dem Libanon, dessen Wipfel von einem Adler abgebrochen und in ein fernes Land gebracht wurde. In diesem Bilde, das von V. 12 an verlassen und auf die Invasion Nebukadnezar's in Juda, auf die Gefangennahme und die Exilirung des Königs Jojachin gedeutet wird, fährt die messianische Weissagung (V. 22—24) fort. Von dem Wipfel jener hohen Ceder, welche ja nach V. 3 abgebrochen und nach Babel verschleppt worden ist, will Jahve ein zartes Reis abpflücken und auf einen hohen Berg einpflanzen. ולקחתי ist Perfectum consecutivum; der Prophet deutet hiermit an, dass er in dem eben gebrauchten Gleichnis fortfahre. Diesem ולקחתי ist ausdrücklich אני hinzugefügt, wohl um den Gegensatz zu V. 5 ff. hervorzuheben, wo der Adler, d. h. Nebukadnezar (vgl. V. 12), ein Gewächs pflanzt, wie man den Steckling des Weidenbaumes an das Ufer eines Wasserlaufes setzt; hiermit will der Prophet den König Zedekia als einen Fürsten von Nebukadnezar's Gnaden schildern. So hebt denn das betonte אני ausdrücklich hervor, dass Jahve es ist, und nicht irgend ein irdischer Herrscher, von dem jene neue herrliche Pflanzung geschehen wird[1]). ונתתי, von Cornill und Krätzschmar nach LXX gestrichen und von Bertholet in ונטעתי verändert, hat wie auch schon ולקחתי sein Object in dem V. b folgenden רך. Dürch מראש ינקותיו wird מיצמרת in gewissem Sinne wieder aufgenommen und

[1]) Dasselbe thut das zweimalige אני יהוה in V. 24.

auf diese Weise geflissentlich zum Ausdruck gebracht, was weiterhin auch רַךְ ausdrückt: wie zart, wie winzig und unscheinbar jenes Reis ist, das Jahve pflanzen will. Dasselbe liegt wohl auch in dem קטף, dem mühelosen Abpflücken, wie man etwa Ähren (Dt. 23, 26), Salzpflanzen (מלוח, „Melde", Hiob 30, 4) und Riedgras (Hiob 8, 12) mit der Hand abpflückt. Bei der Deutung des רַךְ sind die Meinungen geteilt. Ausgeschlossen ist die Deutung allein auf das messianische Reich, (so dass wir es also mit einer messianischen Weissagung im weiteren Sinne zu thun hätten), eine Deutung, die — besonders V. 23 verglichen mit Matth. 13, 31 f. — an sich nahe liegt. Doch spricht hiergegen, dass der Prophet kurz zuvor die Allegorie auf Personen gedeutet hat, so dass man bei Fortführung der bildlichen Rede gezwungen ist, die persönliche Deutung beizubehalten. Es kann sich daher nur um die Frage handeln, ob unter dem zarten Reis, das zum starken Baum heranwächst, eine Reihe von Königen in der Zukunft oder nur ein König der Heilszeit, der Messias, zu verstehen ist. Smend vollzieht die Deutung auf die davidische Dynastie und in Verbindung damit auf das messianische Reich. Andere Ausleger (Krätzschmar, v. Orelli) halten die persönliche Deutung auf den Messias aufrecht. Entscheidend ist in dieser Beziehung folgende Erwägung: Ist in V. 5 Zedekia als eine Pflanzung Nebukadnezar's bezeichnet, so ist unter רַךְ offenbar auch nur eine Persönlichkeit, der König des Heils, gemeint, welchen Jahve selbst einsetzt[1]). Dass der Deutung einer mächtigen Ceder auf einen Herrscher und seine Macht nichts im Wege steht, lehrt ein Vergleich mit Cap. 31.

Dass Ezechiel, wenn er den messianischen König aus der Nachkommenschaft Jojachin's erwartet, eine bestimmte

---

[1]) Vgl. die Ausführungen zu אנכי S. 15. — Für diese Deutung spricht auch ein Vergleich mit Jes. 11, 1 (S. 17) und mit Jer. 23, 5 (S. 23 u. 26 f.).

Persönlichkeit im Auge gehabt, dürfte nicht unwahrscheinlich sein; ob er aber speciell an Serubbabel[1]) gedacht hat, lässt sich nicht erweisen. Die Erfüllung unseres Prophetenwortes hat Serubbabel jedenfalls nicht gebracht.

Über die Zeit, wann der Messias erstehen und seine Macht entfalten soll, ist zwar nichts direct gesagt, man kann aber aus der ganzen Art, wie der Prophet in dem V. 1 ff. gebrauchten und z. T. schon erfüllten Bild fortfährt, vermuten, dass er sich die messianische Zeit als nahe bevorstehend denkt.

Über die Regierungsdauer des messianischen Königs reflectirt der Prophet an dieser Stelle gar nicht; seine Weissagung erstreckt sich nur auf die machtvolle Königsherrschaft in der Heilszeit, da ein gewaltiger Herrscher von Gottes Gnaden die Zügel des Regiments mit starker Hand ergreifen wird.

Was nun aber der Prophet besagen will, wenn er den Messias zunächst als zartes Zweiglein charakterisirt, ist von Hitzig verkannt worden. Die Erwägung, dass nur junge Reiser als Stecklinge dienen können, hat diesen Exegeten veranlasst, als tertium comparationis die Jugendlichkeit des kommenden Königs anzusehen. Doch hat Hitzig mit Recht nur wenige Nachfolger in dieser Erklärung gefunden. Die Jugend des Messias wäre auch ein vereinzelter Zug in dem Messiasbild Ezechiel's, auf den der Prophet sonst nie wieder zurückkommt. Die richtige Deutung ergiebt sich aus einem Vergleich mit den Worten Jesaia's (11, 1): חטר מגזע ישי. Beide Propheten weisen mit diesen verwandten Bildern auf den unscheinbaren, aber hoffnungsreichen Messias hin, welcher dem zur Zeit erniedrigten und tiefgebeugten davidischen Königshaus entstammen soll. Dieses zarte, unansehnliche, aber saftig grüne Zweiglein nimmt Gott hinweg aus dem Flachland Babel, in dem es ja nicht gedeihen konnte, und

[1]) Vgl. Esr. 3, 2. 8 (Matth. 1, 12) und 1. Chron. 3, 17—19.

pflanzt es „auf einen hohen und erhabenen Berg“, wo es, herangewachsen zu einem stattlichen Cedernbaum, weithin sichtbar ist. Das artikellose הר־גבה ותלול wird in v. 23 näher als הר מרום ישראל bezeichnet, unter dem man den Berg Zion zu verstehen hat (vgl. Ez. 20, 40), „der, entsprechend seiner geistigen Bedeutung, auch räumlich hoch erhaben gedacht ist“ (Kr.)[1]). Hierzu bemerkt Smend nicht mit Unrecht, das Partic. pass. תלול deute an, dass der Berg von Natur nicht so hoch sei. Das zarte Reis wird also in seine eigentliche Heimat, an den Ort, da es zur herrlichen Ceder heranwachsen kann und soll, zurückverpflanzt. Hier wird der Schössling Zweige treiben, Frucht[2]) bringen und zu einer mächtigen Ceder werden, so dass „die Vögel unter dem Himmel kommen und wohnen unter seinen Zweigen“. Dieser letzte Zug der Allegorie ist von Keil auf die Heiden (dieser Deutung widerspricht schon V. 24), von Krätzschmar auf die Israeliten und von v. Orelli auf „Jedermann, der Zuflucht und Bergung bei ihm findet“, gedeutet. Die verschiedenen Auslegungen zeigen, dass man diesem nebensächlichen Zug des Gesamtbildes keine so specielle Deutung geben darf; wir bleiben daher bei folgender Erklärung stehen: Die Vögel aller Art, die auf dem Baume nisten und auf seinen Zweigen sich tummeln, dienen nur dazu, das Bild von der majestätischen Ceder lebendiger zu gestalten und deren ganze Grösse recht anschaulich zur Darstellung zu bringen (so auch Ez. 31, 6, Dan. 4, 9 ff. und Matth. 13, 31 f.).

Und dieses Absterben der alten Ceder und das schnelle Emporblühen des jungen Cedernreises wird ein so wunder-

---

[1]) Vgl. Jes. 2, 2, Mich. 4, 1 und Ez. 40, 2.

[2]) Bär, Bertholet, Cornill und Krätzschmar lesen פארה für פרי. — עשה פרי (vgl. Gen. 1, 11; Hos. 9, 16 etc.) ist aber wohl beizubehalten. Es kommt dem Propheten nur darauf an, das Wachsen des Sprosses zu beschreiben: erst treibt er Zweige, und dann bringt er Frucht. Dass die Ceder eigentlich kein Fruchtbaum ist, hindert nicht, an der Lesart פרי festzuhalten.

bares, auffallendes Ereignis sein, dass alle „Bäume des Feldes“ hieran die allgewaltige Hand Jahve's erkennen werden. Wie die Ceder, d. h. der Messias, Repräsentant des messianischen Reiches ist, so sind unter כל־עצי השדה die heidnischen Könige als Vertreter der heidnischen Mächte zu verstehen. Ezechiel denkt sich also die Herrschaft des Messias nicht als eine universale, sondern kennt ausser ihr noch Heidenreiche. Allerdings nimmt unter allen Herrschern der Zukunft der Messias eine herrliche und besonders angesehene Stellung ein; denn im Vergleich mit ihm, der königlichen Ceder, sind die Könige der Heidenreiche nur gewöhnliche „Bäume des Feldes“; — wie die Ceder die Königin unter allen Bäumen ist, so soll auch der Messias und sein Reich herrlicher dastehen als alle anderen Könige und Reiche der Welt.

Was diese messianische Weissagung in der Form eines Bildes brachte, drückt die folgende, Ez. 21, 32, zwar direct, aber unbestimmter aus. Auch diese Weissagung ergiebt sich dem Propheten aus einer Gerichtsverkündigung über die Sündhaftigkeit und Verworfenheit [Jerusalems und] seines Fürsten: Zu Trümmern soll werden die Hauptstadt und mit ihr das Königtum des Reiches. — Das dreimalige עוה, womit V. 32 beginnt, soll erkennen lassen, welch' eine gründliche Verwüstung über Jerusalem (so wird man das Suff. fem. in אשׁימנה zu deuten haben) hereinbrechen sollte[1]). גם זאת לא היה[2]), „auch dieses“, was noch von dem alten Reich übrig geblieben war, — „es ist dahin“; dieses Scheinkönigtum von Nebukadnezar's Gnaden wird keinen Bestand haben, — „bis dass der kommt; der המשפט hat, und dem ich es (nämlich המשפט, oder man muss mit LXX das entferntere Object „Krone“ annehmen) geben werde, d. h. der gottgesandte Messias. נושפט

[1]) Vgl. Gesenius-Kautzsch § 133, 3 Anm. 3.

[2]) Die Lesart ist wohl sicher verderbt, LXX: *οὐαὶ αὐτῇ· τοιαύτη ἔσται . . .*, darum lesen Bär und Cornill: אוי לה כזאת תהיה, Hitzig conjicirt: גם אות תהיה.

(v. Orelli und Delitzsch: „Regiment“) ist der begründete Anspruch, das Anrecht[1]). Ezechiel erwartet also nach dem völligen Niedergang des Königtums einen Herrscher von Gottes Gnaden und nach Gottes Herzen. Darüber, ob der Messias das zertrümmerte Reich wiederherstellen, oder ob er erst nach der Wiederbringung Israels von Gott eingesetzt werden wird, ist an unserer Stelle nichts gesagt[2]). Das Wichtige an ihr ist aber, dass die messianische Hoffnung hier ganz offenbar auf einen König der Heilszeit hinweist. Der Prophet reflectirt in diesem Verse auch weiterhin nicht darüber, ob der Messias ein ewiger König, oder ob er das erste Glied einer Kette von verschiedenen Königen in der Heilszeit sein wird. Ausleger, die sonst für Ezechiel die Deutung auf den Messias ablehnen und nur eine messianische Dynastie gelten lassen wollen (wie besonders Smend), bleiben bei dieser Stelle nicht consequent, sondern erklären den, der da kommen soll, — wie es sich auch aus unserer Stelle als das Natürliche ergiebt —, für den Messias[3]).

Wie weit in dem Messiasbilde des Ezechiel neben irdisch-nationalen Zügen auch religiös-ethische Gesichtspunkte in Betracht kommen, war aus den bisher behandelten Stellen nicht direct zu ersehen; nur indirect

---

[1]) So auch Krätzschmar und Siegfried; LXX: ᾧ καθήκει.

[2]) Vgl. dagegen Cap. 34 (S. 22) u. 37 (S. 24).

[3]) Auf das Verhältnis unserer Stelle zu Gen. 49 können wir hier nicht näher eingehen; es mag daher Folgendes genügen: Ob die messianische Deutung von Gen. 49, 10 (שלה für שילה) hier in den Worten אשר לו vorliegt (so fast alle Ausleger), muss zweifelhaft bleiben. Es ist schwer zu erweisen, dass Ezechiel thatsächlich auf Gen. 49, 10 anspielt, und wenn, — ob er dann eine authentische Interpretation dieser Stelle geben will. Die Annahme, dass Ezechiel שלה für שילה gelesen habe, unterliegt grossen Bedenken (vgl. Wellhausen und Volz), da ש für אשר im Pentateuch (zumal bei „E“, dem die fragliche Stelle entstammt) undenkbar ist. Wenn Gen. 49, 10 שלה die ursprüngliche Lesart ist, wird man die Annahme einer nachexilischen Interpretation kaum abweisen können.

ergaben sie sich aus dem Gegensatz des messianischen zu dem bisherigen Königtum. Hierin liegt nun vor Allem der Fortschritt der noch zu behandelnden messianischen Weissagungen (in Cap. 34 und 37), dass sie das religiös-ethische Moment neben dem irdisch-nationalen mehr zur Geltung bringen.

In Cap. 34 und 37 bilden auch wieder die zeitgeschichtlichen traurigen Verhältnisse den Hintergrund der messianischen Weissagung, doch anders als in Cap. 17 und 22. Auch in diesen beiden Stellenpaaren ist der Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Teil des Buches Ezechiel ersichtlich: dort standen wir noch vor der Katastrophe, auf die Ezechiel immer und immer wieder drohend hingewiesen; und aus solchen Gerichtsverkündigungen, ja, als ein Bestand dieser selbst ergaben sich dann dem Propheten die messianischen Weisssagungen. Hier aber liegt die Eroberung Juda's, der Fall Jerusalems und die Deportation des Volkes hinter uns, — das verkündete Strafgericht ist eingetreten. Und in dem Masse, in welchem der Prophet aufhört, nach dem Jahre 586 Gerichtsprediger zu sein, rücken die Heilsweissagungen in den Vordergrund, um linderndes Öl in die brennenden Wunden der Geschlagenen zu giessen, um das gebeugte Volk wieder aufzurichten. So schildert der Prophet, wie der Gott, der eben noch zürnend gestraft sich nun selbst aufmacht, seine versprengte und verwundete Herde, sein Volk Israel, das durch die Schuld gewissenloser Hirten zu Grunde gerichtet ist, von Neuem zu sammeln.

Für unsere Aufgabe ist aus dem Cap. 34, in welchem dieses Bild ausgeführt wird, nur der zweite Teil (V. 17 ff.) zu verwenden[1]), denn nur dieser ist im engeren Sinne

[1]) 34, 1—16 und 17 ff. sind scharf zu trennen; ein und derselbe Gedanke wird in zwei einander sehr ähnlichen und doch verschiedenen Bildern ausgeführt. Israel, die Herde Gottes, ist durch seine Machthaber zu Grunde gerichtet. In 1—16 sind diese Machthaber, die

messianisch; und zwar kommt es uns besonders auf V. 23—24 an.

Beachtenswert ist, dass Jahve selbst zwischen den einzelnen Schafen richten, die Widder und Böcke strafen will für ihren unbegrenzten Egoismus und ihren Mutwillen, mit dem sie die schwächeren Tiere ins Elend gebracht hatten (V. 17, 20 f.). Darnach will Jahve einen Hirten über „seine Herde" bestellen. „Seine Herde" ist das Volk Israel; also tritt auch diese Weissagung nicht über den Rahmen jüdisch-nationaler Erwartungen heraus.

Zu והקימותי ist von vornherein zu bemerken, dass הקים nie „von den Toten erwecken" heisst (wie z. B. Hitzig will), sondern „erstehen lassen", „einsetzen als". Wie Gott Richter (Jud. 2, 16), Helfer (ib. 3, 9), Pro-

---

Fürsten, unter dem Bilde von Hirten dargestellt, welche die Herde Gottes schlecht geweidet, arg vernachlässigt und nur für ihr eigenes Interesse ausgenutzt haben. In 17 ff. wird dieser specielle Zug des ganzen Bildes dahin umgeändert, dass die eigennützigen Machthaber des Volkes nicht mehr als dessen Hirten erscheinen, sondern als die starken Tiere und die stössigen Böcke, die ihre Kraft dahin missbrauchen, dass sie den Schwächeren die Nahrung verkürzen. Die Hirten des ersten Bildes entsprechen also genau den Böcken und Widdern des zweiten. — Weiter erscheint in V. 1—16 als der gute Hirte Jahve selbst, während er in V. 17 ff. zwar als Besitzer der Schafe auftritt, der eine Scheidung zwischen den starken und schwachen Schafen vornimmt, nicht aber als eigentlicher Hirte; diesen bestellt er vielmehr in seinem „Knecht David".

Hat man einmal diese Scheidung von 1—16 und 17 ff. vollzogen, so kann die Lesart in v. 16 אשמור für אשמיד nicht mehr zweifelhaft sein. „Das Ausrotten" der fetten und gemästeten Schafe wird ja gerade in V. 3 den bösen Hirten zum Vorwurf gemacht; wie kann es dann in V. 16, der offenbar dem ersten Teile angehört, als ein Segen rechter hirtenamtlicher Thätigkeit hingestellt werden! אשמיד ist in den Text gekommen, vielleicht um zwischen V. 16, der ursprünglich die Lesart אשמור hatte, und 17 ff., besonders 20 f., einen Zusammenhang herzustellen. Die LXX haben die richtige Lesart, wenn sie übersetzen: φυλάξω; so auch Peschitta, Vulgata, Luther, vgl. Cornill, Bertholet und Siegfried, dagegen Bär, Hitzig, Krätzschmar, Smend und Andere.

pheten (Dt. 18, 18; Jer. 29, 15 etc.) und Könige (1. Kön. 14, 14) „erweckt“, d. h. ins Dasein ruft, so erweckt er auch hier einen Hirten seiner Schafe, seinen „Knecht David“. Ist nun zwar durch הקים die Auferstehung David's nicht ausgedrückt, so könnte man immerhin durch den Ausdruck עבדי דוד verleitet werden, an eine solche zu denken. Das verbietet aber ein Vergleich mit dem Propheten Jeremia. Dieser kennt auch den „David“ als Messias; ja, er gebraucht (30, 9) dieselben Worte wie Ezechiel: דוד אשר אקים להם; daneben weissagt er aber (23, 5) והקמתי לדוד צמח צדיק. Aus dem Vergleich beider Stellen geht hervor, dass unter „David“ nicht Isai's Sohn selbst gemeint ist, sondern ein Spross aus seinem Hause, und zwar ein solcher, der von Jahve selbst aus der Niedrigkeit berufen wird wie einst jener Hirtenknabe aus Bethlehem, und der seinem grossen Ahnen an Macht und Herrlichkeit, aber auch an Gesinnung und Gottwohlgefälligkeit gleicht, — kurz also ein David redivivus. Die religiös-ethische Seite an dem Messias wird durch die Bezeichnung עבדי besonders hervorgehoben. Den Ehrentitel „Knecht Gottes“ erhalten im A. T. nur Männer, die in ganz besonders inniger Beziehung zu Jahve stehend und zu seinem Werkzeuge ausersehen gedacht sind. So besagt denn auch hier עבדי דוד, dass der Messias von Jahve, seinem Herrn, gedungen, d. i. in sein Amt eingesetzt ist, und dass er alles, was er thut, auf den Befehl, nach dem Willen, ja an Stelle Jahve's vollbringt, — dass dieser רעה also die Herde Gottes auf rechter Bahn und zur rechten Weide führt und sich der Schäflein in Liebe annimmt. Dem רעה ist ausdrücklich אחד beigefügt. Dieses hebt einen Gegensatz hervor, doch nicht zu den „vielen Hirten“ in V. 1—16, wie Delitzsch meint[1]). — Auf die richtige Deutung des אחד führt ein Vergleich mit Ez. 37, 15 ff.,

[1]) Wie auf S. 21 f. Anm. bewiesen, ist Ez. 34, 17 ff. von V. 1—16 zu scheiden.

besonders V. 24. Wie dort so steht אחד auch hier im ausdrücklichen Gegensatz der Heilszeit zur Vergangenheit, in der sich das Volk Gottes gespalten, und jeder der beiden Teile seinen eigenen König hatte. Dieser Zustand der Spaltung soll fortan aufhören: die Herde Gottes soll nur einen Hirten haben, den Messias.

In V. 24 wird der „David" der Zukunft נשיא genannt. Dass hierin kein Gegensatz zu מלך, des Geringeren zum Mächtigeren, gekennzeichnet ist, zeigt 37, 24 (Anfang) und V. 25 (Schluss), wo „David" bald מלך, bald נשיא heisst; auch 43, 7 ff. sind unter den מלכים offenbar dieselben Personen gemeint, die sonst in Cap. 40—48 נשיאים heissen. Der Ausdruck נשיא berechtigt noch nicht zu der Annahme Smend's, „dass der Messias ein Herrscher, der sich mit den Königen von Babel und Ägypten messen könnte, offenbar nicht sein solle". Das Gegenteil hiervon dürfte Ez. 17, 22 ff. hinreichend beweisen[1]).

Über die Dauer der messianischen Herrschaft ist aus Cap. 34 nichts zu ersehen; hier giebt uns der Prophet gewissermassen nur ein Augenblicksbild aus der Heilszeit und von der Stellung des Messias in ihr, ohne besonders darüber zu reflectiren, wie lange die segensreiche Herrschaft des David der Zukunft währen solle.

Analog der eben behandelten Stelle ist Ez. 37, 22 f. Wie dort so erscheint der Messias auch hier als „עבדי דוד und רעה, so dass es dem Volk von nun an möglich ist, nach Jahve's „Ordnungen zu wandeln, seine Gebote zu halten und nach ihnen zu thun". Die Zeit des Heils führt, wie in Cap. 34, nicht der Messias, sondern Jahve herauf; Gott selbst ist es, der erst sein Volk sammelt und eint und ihm dann in seinem Knecht David den verheissenen Messias schenkt.

Wie alle bisher behandelten messianischen Weis-

[1]) Vgl. auch die Untersuchungen Boehmer's über מלך und נשיא in den Theol. Stud. u. Krit. 1900, Heft 1, S. 112 ff.

sagungen Ezechiel's, so lässt uns auch diese letzte erkennen, dass die Messiashoffnung des Ezechiel nicht die nationalen Schranken des jüdischen Volkstums überschreitet: Nur an das geeinte Israel, das in dem „Land und auf den Bergen Israels" wohnen soll (vgl. V. 22 und 25), ergeht die Heilsweissagung, während die Heiden als staunende Zuschauer gedacht sind, die in dem Emporblühen Israels unter dem Scepter des gottgesegneten Messias die wunderbare Macht Jahve's erkennen werden (vgl. 17, 24).

Das Neue, was uns diese messianische Weissagung gegenüber den bisher behandelten Stellen bringt, ist, dass sie mit dem Wort לעולם ausdrücklich auf die Dauer der messianischen Zeit eingeht. Die Nachdrücklichkeit, mit der das Wort לעולם in V. 25 und 26 (4 Mal!) steht, gestattet nicht, den Sinn dieses Wortes abzuschwächen.

Man hat daher vielfach Anstoss daran genommen, dass die Regierung des messianischen Königs zeitlich unbegrenzt sein solle, und hat unter עבדי דוד nicht einen einzelnen Spross aus David's Haus, sondern die davidische Dynastie verstehen wollen[1]). Eine Bestätigung dieser Erklärung sah man in den Cap. 40—48, wo der נשיא offenbar nur als der jeweilige Fürst, als ein Glied einer ganzen Fürstenreihe erscheint. Wir wollen nun zunächst, ohne Rücksicht auf Cap. 40—48, die Frage erörtern: Ist unter עבדי דוד in Cap. 34 und 37 eine einzelne Person, also der Messias zu verstehen, oder ist dieser Ausdruck als Collectivbezeichnung für eine Succession von Herrschern in der Heilszeit aufzufassen?

Diese Frage ist darum für unsere Aufgabe so wichtig und muss darum von uns so eingehend behandelt werden, weil es von ihrer Beantwortung abhängt — wie Schrader in Schenkel's Bibellexikon ganz richtig ausgeführt hat —, ob man überhaupt von messianischen Weissagungen im

[1]) So z. B. Riehm, Smend, Bertholet und Krätzschmar.

engeren Sinne, d. h. also auch von einem Messiasbild, bei Ezechiel reden darf.

Für die Deutung der Worte עבדי דוד als Collectivum beruft man sich mit Vorliebe auf Jeremia, mit dem ja Ezechiel unleugbar Manches gemein hat. Ein Analogon zu Ez. 34 findet sich bei Jeremia in Cap. 23, 1 ff. Hier ist auch von Hirten die Rede, welche die Schafe Jahve's schlecht geweidet haben. Diesen verheisst der Prophet das Gericht und verkündet die weiteren Worte Jahve's: ich will Hirten über sie bestellen, die sollen sie weiden! Von dieser Stelle aus erklärt man das folgende צמח דוד meist als Collectivbezeichnung für die davidische Dynastie in der Heilszeit. Giesebrecht und v. Orelli wollen dagegen die persönliche messianische Deutung von צמח דוד in Übereinstimmung mit Zch. 3, 8; 6, 12 aufrecht erhalten und erklären die Stelle so, dass V. 1—4 im Allgemeinen von den neuen Hirten im Gegensatz zu den bisherigen schlimmen Hütern die Rede sei, während V. 5 den idealen Herrscher, in der Gestalt eines einzelnen Königs verkörpert, darstelle. Zwingend ist diese Erklärung nicht, überzeugend ist aber v. Orelli's Hinweis auf die Stellen Jer. 17, 20; 21, 12 und besonders 22, 22, auf Grund deren er erklärt: „Unter רעים ist eine Mehrheit gleichzeitig regierender Fürsten" – sagen wir zur Verdeutlichung: ist der Adel — „zu verstehen, die (resp. der) sich natürlich dem eigentlichen König unterordnet." Die Richtigkeit dieser Erklärung wird uns besonders durch Ez. 34 bestätigt, wo die bösen Hirten des ersten Bildes (V. 1—16), mit den stössigen Widdern und Böcken des 2. Bildes identisch, nicht als die zeitlich aufeinanderfolgenden Könige, sondern als die zu gleicher Zeit im Volke lebenden Fürsten und Machthaber, als der Adel zu deuten sind. So gelangen wir also zu dem Resultat, dass der צמח דוד (vgl. auch 30, 9 die Bezeichnung „דוד") bei Jeremia[1]) wie bei Sacharja eine einzelne Persönlich-

[1]) Jer. 33, 17 und 22 entstammen offenbar einem späteren Zu-

keit, den Messias, bezeichnet. Man beruft sich also mit Unrecht zur Erklärung des עבדי דוד bei Ezechiel auf Jer. 23, 4; — im Gegenteil: wenn man einmal diese Stelle zur Erklärung heranzieht, so beweist sie eher, dass עבדי דוד auch bei Ezechiel persönlich zu fassen und kein Sammelname ist.

Mag man nun aber betreffs des צמח bei Jeremia anderer Ansicht sein, so wird man doch zugestehen müssen, dass Ezechiel mit der Bezeichnung עבדי דוד den einen König des Heils, den Messias, gemeint hat.

Von vornherein ist ausgeschlossen, דוד als nomen gentile zu fassen, denn dann könnte ja der Typus zu dem Antitypus, wie ihn Ezechiel weissagt, nicht mehr David selbst sein, sondern die alte davidische Dynastie bis auf Zedekia. Der Sinn wäre dann also: ich will meinen Knecht, die Dynastie David's, erstehen lassen; — und dass der Prophet dieses mit עבדי דוד (zumal nach den Erfahrungen, die man in der letzten Zeit vor dem Exil mit ihr gemacht) nicht ausdrücken will, dessen bedarf es keines Beweises. עבדי דוד weiterhin in der Bedeutung von „ein Jeder, der nur in Sinn und Geist David's, des Königs κατ' ἐξοχήν, das Regiment übernimmt" (Bertholet) wäre — abgesehen davon, dass diese Deutung aus dem A. T. nicht zu belegen ist — eine viel zu abrupte Ausdrucksweise, als dass sie den Zeitgenossen des Propheten verständlich gewesen wäre. Würden wir etwa in dem Satz: „Gott wird ihnen einen David erstehen lassen," eine andere Beziehung finden als auf eine bestimmte Persönlichkeit in der Zukunft, die jenem David, von dem uns die Geschichte berichtet, völlig entspricht? Und wenn es noch dazu

satz: wären diese Stellen aber doch echt jeremianisch, so würde dieses an dem gewonnenen Resultat nichts ändern, vielmehr wäre dann auch hier, wie sonst des Öfteren bei Jeremias, ein Wechsel der Anschauung zu constatiren, so dass der Prophet einmal einen persönlichen Messias und dann wieder eine messianische Dynastie geweissagt hätte (so z. B. 22, 4).

heisst: „mein Knecht David“, so liegt der bestimmte Hinweis darin, dass der Prophet nur an einen König in der Zukunft gedacht hat, der in so einzigartigem Verhältnis zu Jahve stehen werde, wie einst David. Wie sonst unter עבדי דוד nur die eine bestimmte geschichtliche Persönlichkeit David's zu verstehen ist, so bezeichnen diese Worte hier auch nur eine und zwar die erfüllungsgeschichtliche Persönlichkeit des David redivivus. Wir müssen also die Collectivdeutung von עבדי דוד als eine Herabminderung des Inhalts der im engeren Sinne messianischen Weissagungen Ezechiel's ablehnen. Und die Schwierigkeit, die das לעולם unserem Denken bietet, bleibt eine ebenso grosse, ob man annimmt, in Ewigkeit solle ein gottgesegneter Herrscher regieren, oder ob man erklärt: nicht einer, sondern viele sollen herrschen, aber jeder mit gleicher Weisheit, Gottwohlgefälligkeit, mit derselben Macht und Herrlichkeit, als wäre es nur einer[1]).

Bisher waren wir also durch nichts gezwungen, die persönliche Deutung des עבדי דוד auf den messianischen König aufzugeben. Wie nun aber, wenn sich in Cap. 40—48 wirklich Stellen fänden, die mehrere Fürsten in der Heilszeit kennen? Diese Frage führt uns darauf, zu untersuchen, ob das Bild, welches Ezechiel von dem — oder sagen wir allgemeiner und richtiger: „einem“ — Fürsten in der Zukunft in Cap. 40—48 entwirft, dem entspricht, was wir bisher von dem Könige der Heilszeit kennen lernten.

---

[1]) Als Bestätigung dafür, dass עבדי דוד nicht collectivisch zu fassen sei, könnte man vielleicht auch auf עבדי יעקב hinweisen, das wirklich als Collectivum vorkommt, bei Ezechiel sich aber in der persönlichen Bedeutung zu finden scheint. So 28, 25 und 37, 25. „Das Land, das ich meinem Knecht Jacob verliehen habe“, erinnert an den Vorgang von Gen. 28, 13 resp. 35, 12. Ez. 37, 25 stellt den Gang der Geschichte so dar: Dem Stammvater Jacob habe ich das Land verliehen, eure Väter haben dann darin gewohnt, und auch ihr sollt darinnen wohnen, desgleichen eure Kinder und Kindeskinder. Ähnlich יעקב in Ez. 20, 5: in collectivischer Bedeutung steht es Ez. 39, 25.

Wir erwarten zunächst, auch hier dem נשיא als einem Herrscher zu begegnen, der den Glanz eines mächtigen Regenten und die Tugenden eines gottwohlgefälligen Menschen in sich vereint, wie es ihm als dem Abbild David's und dem Knecht Jahve's entspricht. Aber nichts von alledem! Von irgend welcher Macht des נשיא ist mit keiner Silbe mehr die Rede; nur als vornehmstes Glied der Tempelgemeinde wird er noch erwähnt. Und wie ist auch hier seine Stellung so untergeordnet und seine Macht so zusammengeschrumpft! Was ist ihm noch geblieben von den früheren pontificalen Rechten der Könige?. Darf er doch nicht mehr persönlich zum Altar Jahve's treten, um zu opfern, sondern bedarf wie jeder andere Laie der Vermittelung der Priester! (46, 2.) Das einzige Vorrecht, das ihm zu teil wird, ist, dass er in der Ostthorhalle des Tempels sein Opfermahl verzehren darf (44, 2 ff.). Im Übrigen hat er in dem neuen Tempeldienst nur Pflichten (vgl. 45, 17; 46, 1—15). Und diese Pflichten des Fürsten werden als die einzigen erwähnt; selbst die Rechtspflege scheint nicht in seine Hände gelegt zu sein (vgl. 44, 24). Alle seine Einnahmen, die Steuern, welche an ihn zu entrichten sind, wandeln sich sofort in Ausgaben zur Bestreitung des Cultus (vgl. 45, 13—17).

Und in Cap. 46, 16 ff. tritt gar zu Tage, dass der נשיא, der, wie wir eben sahen, nach der politisch-nationalen Seite keineswegs dem Messiasbild Ezechiel's in Cap. 1—39 entspricht, auch in religiös-ethischer Beziehung weit hinter diesem zurückbleibt. Wird doch den Fürsten ein für allemal ein Stück Land als ihr Grundbesitz zugewiesen mit folgender Motivirung: „Das soll ihr Land sein in Israel, damit meine Fürsten nicht mehr meinem Volk das Ihre nehmen.“ (45, 8.) Der Prophet erachtet es keineswegs für überflüssig, im Anschluss hieran noch die Mahnung hinzuzufügen: „Lasst's genug sein, ihr Fürsten Israels! Schafft Gewaltthat und Bedrückung hinweg und übt viel-

mehr Recht und Gerechtigkeit; hört auf, mein Volk zu berauben." (45, 9.)[1]) Sollte solche Mahnung Jahve's wohl an seinen „Knecht David" gerichtet sein, den er sich ausersehen, seine Herde zu weiden, wie es Recht ist?! (Vgl. auch 43, 2 f.)

Der Fürst spielt eben in Cap. 40—48 eine so untergeordnete Rolle, dass er nicht seiner Persönlichkeit wegen, sondern nur gelegentlich als oberster administrativer Beamter, als „Kirchenpatron" in Betracht kommt.

Ein Widerspruch gegen 17, 22 ff. — allerdings nebensächlicherer Art — ist es auch, wenn der Prophet in Cap. 43, 7 ff. bemerkt, in Zukunft sollten die Könige nicht mehr ihre Schwelle an Jahve's Schwelle und ihre Pfosten an Jahve's Pfosten setzen etc., d. h. sie sollten nicht mehr neben dem Tempel auf dem Zion wohnen, während doch nach Cap. 17, 22 ff. das zarte Cedernreis gerade auf dem Berge Zion zum mächtigen Baum erwachsen soll (vgl. S. 18), also gemeint ist, dass der messianische König vom Berge Zion aus seine glanzvolle Herrschaft führen werde.

Und so wenig klingt die Schilderung des נשיא an die des Messias an, dass seine Zugehörigkeit zum Hause David's — und das war doch ein in Cap. 1—39 immer wiederkehrender Zug des ezechielischen Messiasbildes — gar nicht mehr erwähnt ist. Die stillschweigende Voraussetzung bei Ezechiel, dass ein נשיא in Israel auch ein Davidide sei, ist für die exilische Zeit nicht zu erweisen; im Gegenteil: es wäre doch auffallend, wenn der Prophet, der den Messias sonst stets als Davididen bezeichnet, es gerade hier verabsäumt haben sollte, wo die rechte Verehrung Jahve's im Mittelpunkt des Interesses steht, den Fürsten irgendwie auch nur mit einem Wort

[1]) Dass man unter dem נשיאים hier nicht (wie in den Bildern des Cap. 34) den Adel, sondern die einzelnen Regenten zu verstehen hat, geht aus dem Zusammenhang klar hervor (vgl. V. 7: לנשיא).

auf das Vorbild seines frommen Ahnen David hinzuweisen. So hat es denn beinahe den Anschein, als vermeide Ezechiel es absichtlich, den Namen David's in Verbindung mit dem נשיא zu bringen, um nicht dahin missverstanden zu werden, als sei der „Fürst" eben jener Nachkomme oder Nachfolger auf David's Thron, von welchem er früher geweissagt.

Aus alledem geht genugsam hervor, dass der נשיא, dieser Schattenfürst in Cap. 40—48, keineswegs identisch ist mit dem gotterkorenen König in Cap. 1—39. Von einem Messiasbild Ezechiel's kann also nur in Cap. 1—39 die Rede sein. Es ist daher unrichtig, wenn man dem Messias, wie ihn Cap. 1—39 schildern, die Züge des נשיא aufprägt, oder wenn man gemeint hat, weil in Cap. 40—48 des Öfteren von נשיאים die Rede ist, die sterblich sind und Nachkommen haben (vgl. 43, 9; 46, 16), so sei unter עבדי דוד נשיא להם לעולם keine Einzelpersönlichkeit, sondern eine Succession von Fürsten aus David's Haus zu verstehen. Für das Messiasbild des Ezechiel sind vielmehr die Cap. 40—48 gänzlich ausser Betracht zu lassen[1]). —

Nachdem wir so im Verlauf unserer Untersuchung durch Exegese der in Betracht kommenden Stellen und durch kritische Auseinandersetzungen mit anderen Meinungen das, was sich uns aus den Capiteln 17, 21, 34 und 37 ergeben hat, als das Messiasbild Ezechiel's erkannt haben, können wir nunmehr zu einer Wertung des ezechielischen Messiasbildes übergehen.

Es ist nicht zu leugnen, dass bei Ezechiel das Messiasbild nicht im Vordergrund der Heilsweissagungen steht. Es ist aber auch sehr wohl zu

[1]) Dass ich in Unabhängigkeit von Boehmer (a. a. O. S. 115), auf dessen Artikel mich Herr Prof. D. E. Kautzsch nach Vollendung dieser Arbeit gütigst aufmerksam machte, zu demselben Resultat wie er gelangt bin, scheint mir für die Richtigkeit des oben Ausgeführten zu sprechen.

verstehen, dass man zu einer Zeit, da das Königtum in Juda immer mehr an Bedeutung verlor, — da es immer mehr zu einem Spielball in der Hand der grossen Heidenkönige herabsank, auch dem Königtum in der Heilszeit immer weniger Bedeutung beimass, und dass infolgedessen die Züge des messianischen Königs in dem prophetischen Zukunftsbild immer mehr verblassen mussten.

„Der Gedanke an die alle menschliche Vermittelung rein ausschliessende Allmacht und Allwirksamkeit Gottes" steht bei Ezechiel so im Vordergrund, dass man erklärt hat, Ezechiel habe die Messiasidee nur aufgenommen, weil er von der allgemeinen Erwartung des Volkes mit fortgerissen sei (so P. Volz), und weil er die Gestalt des Messias einmal in der ihm vorangegangenen Jahve-Prophetie vorgefunden (so Bertholet). Letztere Annahme liegt aus dem Grunde nahe, weil die im engeren Sinne messianische Weissagung nur wenig hervortritt und dort, wo sie erscheint, sich an Ezechiel's älteren Zeitgenossen Jeremia anlehnt; selbst jesajanische Gedanken klingen in der Weissagung von dem jungen Cedernreis an.

Diese Weissagung in Cap. 17, 22 ist zugleich die einzige, bei der die gross-politische Bedeutung des Messias hervortritt, denn nur hier ist davon die Rede, dass das messianische Königtum alle weltlichen Mächte überflügeln soll. Solch ein Hinweis auf die Weltmachtstellung des messianischen Königtums tritt in den Weissagungen nach 586 mehr und mehr zurück. Noch nicht gleich hat bei Ezechiel der endgültige Sturz der davidischen Dynastie die Heilshoffnungen von dem Königtum mit scharfem Schnitt gelöst; vielmehr vollzieht sich diese Loslösung, die wir gerade bei Ezechiel beobachten können, in allmählicher Entwickelung.

Der Sturz Jerusalems scheint das Messiasbild des Ezechiel einer Wandlung unterworfen zu haben, die in gewisser Weise der entspricht, die den Propheten nach

586 seinen Beruf vor Allem in seelsorgerischer und erziehender Thätigkeit erblicken lässt. Denn seit dieser Zeit überwiegt an dem ezechielischen Messiasbild nicht mehr das politische — wie bei den früheren Propheten —, sondern das sociale, das religiös-ethische Moment: aus dem glanzvollen Herrscher, der majestätischen Ceder, zu der alle Welt bewundernd aufschaut, wird der gute Hirte, der die verstossenen und geängsteten Schafe aus dem Hause Israel weiden soll. Und gerade die Hervorhebung der socialen Bedeutung des Messias verleiht dem Messiasbilde des Ezechiel das charakteristische Gepräge.

Hierbei darf jedoch nicht verkannt werden, dass das politische Moment immerhin noch in ziemlich starkem Masse vorhanden ist. Der politisch-nationalen Erwartung Israels entspricht durchaus die Vorstellung von dem Messias als „דוד“, d. h. als einem machtvollen Fürsten, unter dessen Scepter das geeinte Israel Tage erleben soll, wie man sie seit David's Zeit nicht wieder sah. Der ganze national-jüdische Particularismus, der in den im engeren Sinne messianischen Weissagungen des Propheten den Segen der messianischen Herrschaft nur immer Israel vorbehält, und die Geflissentlichkeit, mit der Ezechiel die Einigung von Juda und Israel unter einem Scepter hervorhebt, lassen gerade die politischen Züge an dem ezechielischen Messiasbild auf das Deutlichste hervortreten.

Aber nirgends mehr erscheint der Messias als grosser Kriegsheld, der als Gottesgeissel über die Völker dahinbraust, und der Israel zu der Stellung verhilft, die ihm als Jahve's erwähltem Volk gebührt. Bei Ezechiel führt nicht mehr (wie bei Jesaja und Micha) der Messias die Heilszeit mit all ihren Segnungen herauf; hier ist es vielmehr Jahve selbst, der das Heil bringt, und erst wenn er sein Volk befreit und geeint hat, setzt er den Messias als König ein. So erscheint denn die Gestalt des Messias bei Ezechiel nicht

mehr als die grundlegende Segnung Gottes, von der alle übrigen erst ausgehen, sondern als eine Segnung neben den vielen anderen, die Gott dem Volke des Heils zu teil werden lassen will.

Das Gesagte ist an Cap. 37, 25 f. besonders klar ersichtlich, woselbst der Prophet die Segnungen der Heilszeit als ewig schildert, darunter auch (er beginnt nicht damit!) die Regierungsdauer des verheissenen Königs. Der Gedanke ist also offenbar nicht der: Weil der Messias als Begründer und Garant der Heilszeit ewig ist, darum ist das Heil unvergänglich, — sondern der: Weil das Heil ewig ist, so ist auch die Regierungsdauer des Messias eine ewige. Wir sehen, dass dem „נשיא לעולם" keine allzu grosse Bedeutung — etwa dass der Prophet an ein übermenschliches Wesen gedacht habe — beizumessen ist. Das Messiasbild Ezechiel's hält sich vielmehr durchaus in den Grenzen rein irdischer Vorstellungen.

Innerhalb dieser irdisch-nationalen Schranken schildert nun der Prophet den Messias nach dem Fall Jerusalems nur immer als Friedensfürsten, dessen segensreiche Thätigkeit der friedlichen Arbeit eines Hirten vergleichbar ist; als ein leuchtendes Vorbild steht er Allen da, dieser Fürst nach Gottes Herzen, der seinem Volke auf den Pfaden der Gotteserkenntnis und der Erfüllung des göttlichen Willens vorangeht; daher auch die Bezeichnung עבדי דוד, die, abgesehen von den politischen Erwartungen, die unbestreitbar in ihr liegen, die engen Beziehungen zwischen Jahve und dem König des Heils so recht hervortreten lässt.

Dieses Zurücktreten des politischen hinter dem religiös-ethischen Moment bedeutet eine merkliche Herabminderung des prophetischen Messiasbildes in vorexilischer Zeit und somit auch einen Schritt näher hin zu einem Zukunftsbilde, in welchem der messianische König keinen Platz mehr hat, wie wir es in Cap. 40—48 finden.

Was hat denn aber den Propheten bewogen, das Bild von dem messianischen König, das sich doch früher bei ihm findet, in späterer Zeit völlig aufzugeben und in dem Zukunftsgemälde der Cap. 40—48 in keiner Weise zu verwenden?

Wir können uns hierbei nicht zu der Antwort bekennen, die Delitzsch hierauf giebt: dass der Messias mehr sei als ein zeitweilig regierender Fürst, . . . dass es eine auch schon für das alttestamentliche Bewusstsein unvollziehbare Vorstellung sei, den Messias mit dem König des jüdischen Zukunftsstaates zu identificiren (vgl. Delitzsch, Messianische Weissagungen, S. 136). Das ist eine Deutung, die von dem Standpunkt der Erfüllung aus eingetragen ist, die aber gegenüber der historischen Kritik nicht Stand hält. Schon das, was wir soeben als das Messiasbild des Ezechiel erkannt haben, belehrt uns eines anderen, — von den messianischen Erwartungen anderer Propheten ganz zu geschweigen. Zwar ist der Messias hier mehr als ein zeitweilig regierender Fürst, aber er ist ganz unleugbar als der ideale König des zukünftigen irdischen Gottesreiches Israel-Juda gedacht. Wir müssen vielmehr annehmen, dass Ezechiel in der letzten Zeit seiner Wirksamkeit die einst gehegte Hoffnung auf das Kommen des Messias aufgegeben hat.

Hiergegen spricht nicht etwa Cap. 29, 21. Diese Stelle, die noch später als Cap. 40—48 niedergeschrieben ist[1]), ist, wie die meisten Ausleger, ausser Delitzsch und H. Schultz (in seiner „Alttestamentl. Theologie"), auch annehmen, nicht als im engeren Sinne messianisch zu fassen. Es handelt sich hier besonders um die Bedeutung des Wortes קרן. Vergleichen wir Ez. 29, 21 mit ähnlichen Stellen, in denen קרן auch in übertragener Bedeutung vorkommt, wie z. B. Dt. 33, 17; 1. Sam. 2, 1.

[1]) 29, 17—21 sind durch V. 17 als ein Nachtrag aus dem Jahre 571 gekennzeichnet; Cap. 40—48 entstammen laut 40, 1 dem Jahre 573.

10; 1. Kön. 22, 11; Jer. 48, 25 und Am. 6, 13, so sehen wir, dass קרן auch an unserer Stelle nicht auf ein bestimmtes Individuum, den Messias, zu beziehen, sondern als Symbol der Macht zu fassen ist. Erst in späterer Zeit ist man von dieser allgemeinen zu der speciellen Deutung des Wortes קרן übergegangen, die „das Horn", d. i. die Macht und die Sieghaftigkeit Israels, in dem Messias personificirt. So Ps. 132, 17, wo der Zusammenhang und besonders die Worte אצמיח קרן לדוד die Deutung auf den Messias verlangen, und Luc. 1, 69[1]).

Dass nun die Hoffnung auf das Kommen des Messias in den Cap. 40—48 gar nicht hervortritt, ist eine Folge der Änderung des ezechielischen Zukunftsbildes, die wir hier ausgeführt finden. Aus des Propheten ersten messianischen Weissagungen geht hervor, dass er sich die Form des künftigen Gottesreiches vor Allem als eine staatliche dachte. Darum konnte er auch in diesem Bilde der Gottesherrschaft einen König als Jahve's irdischen Stellvertreter nicht entbehren. Sobald sich ihm dieses Bild aber änderte und an Stelle der staatlichen Form eine cultische trat, musste hiermit auch die Erwartung eines messianischen Königs dahinfallen[2]). In Cap. 40—48 kommt für das Zukunftsbild des Ezechiel der politische Staat als solcher nur nebensächlich in Betracht; der Gegenstand der Weissagung ist hier Israel nicht als politischer, sondern als cultischer Begriff. An die Stelle des Königtums, in welchem der Prophet nach den bösen Erfahrungen der letzten Zeit geneigt ist, immer nur menschlichen Eigenwillen und Ungerechtigkeit zu erblicken, ist ihm das Priestertum getreten, welches dem Begriff der „Heiligkeit" des Volkes Gottes mehr entspricht; — Ezechiel's

[1]) Luc. 1, 69 lehnt sich in dem Ausdruck κέρας σωτηρίας an Ps. 18, 3 an, wo קרן ישעי Bezeichnung ist für: die Macht, die mein Heil schafft. Diese Macht repräsentirt sich in Ps. 18, 3 in Jahve und in Luc. 1 in Christo.

[2]) Anders Boehmer a. a. O.

Blick hat sich von dem Hause David's fort auf die Söhne Zadok's gelenkt[1]), in denen die Volksgemeinde ja auch notwendig ihre Spitze hatte.

Diese Änderung seines Zukunftsbildes hindert indessen den Propheten nicht, gelegentlich auf das alte Ideal zurückzugreifen, wie Cap. 29, 17—21 zeigt; aber auch in diesen Versen gedenkt er des Messias nicht mehr.

So kann man denn bei der Betrachtung der im engeren Sinne messianischen Weissagungen den Propheten Ezechiel wohl als einen Übergang von der vorexilischen zur exilischen Zeit (vgl. S. 13 f.) nennen, allerdings nicht in der Weise, wie es Schrader (a. a. O.) gethan hat, dass Ezechiel die Gestalt des Messias, die er in der allgemeinen Heilserwartung vorfand, bewusst auf eine ganze messianische Dynastie umgedeutet habe, sondern in dem Sinne, dass er, ausgehend von der (im engeren Sinne) messianischen Hoffnung seiner Zeit, durch die Erfahrungen seines Lebens bewogen wurde, von dem alten Ideale seines Volkes sich mehr und mehr abzukehren und einem anderen idealen Zukunftsbild sich zuzuwenden, das nach der Heimkehr Israels dem alten an die Seite trat; und die beiden Ideale, die dem Judentum der Folgezeit das charakteristische Gepräge aufdrückten, fassen sich zusammen in den beiden Worten: der Messias und das Gesetz.

---

[1]) So wenig Fürsten aus dem Hause David's gefordert werden, so eindringlich werden die Priester nur aus dem Hause Zadok's verlangt (vgl. z. B. 43, 19; 44, 15 ff.)!

Lebenslauf.

Ich, Karl Gustav Adolf Begrich, wurde am 9. September 1879 als vierter Sohn des Pastors Karl Begrich und seiner Ehefrau Minna, geb. Brennecke, zu Schora (Provinz Sachsen) geboren. Seit Ostern 1891 besuchte ich das Pädagogium zum Kloster „Unser Lieben Frauen" in Magdeburg, woselbst ich Ostern 1899 die Reifeprüfung bestand. Die folgenden sieben Semester widmete ich dem Studium der Theologie zu Halle a. S. und bestand hier am 8. Mai 1903 die Prüfung pro licentia concionandi. Während meines Studiums war es mir vergönnt, zu den Füssen von Männern zu sitzen wie: Beyschlag †, Haupt, Haym †, Hering, Kähler, Kautzsch, Loofs, Reischle, Rothstein, Stange, Steuernagel und Warneck. An den Übungen im Seminar wie im Proseminar durfte ich teilnehmen bei folgenden Herren Professoren: Beer, Haupt, Hering, Kautzsch, Loofs, Rothstein und Steuernagel. All den genannten Herren bin ich zu grossem Danke verpflichtet, insbesondere den Herren Prof. D. Kautzsch und Lic. Dr. Steuernagel für die Förderung meines Studiums auf dem Gebiet der hebräischen Sprache und des A. T., sowie auch Herrn Lic. Dr. Steuernagel für die Anleitung zum Studium des Aramäischen.

Von den Herren Docenten der hohen philosophischen Fakultät der Universität Tübingen, woselbst ich das Rigorosum am 4. März 1904 bestand, möchte ich meinen aus-

drücklichen Dank aussprechen Sr. Spektabilität dem Herrn Dekan Prof. Dr. von Below, dem Herrn Prof. Dr. Maier, ganz besonders aber dem Herrn Prof. Dr. Seybold, der die Güte hatte, das Referat über meine Dissertation zu übernehmen, und der, ebenso wie der Herr Dekan, mir in liebenswürdigstem Entgegenkommen seinen bewährten Rat zuteil werden liess.